

日本仏教における論義の始まり

久保田 實

一 はじめに

本稿は、日本仏教における論義の始まりについて検討するものである。仏教における論義の研究は、近年活発になっていく。その成果が論文集としてまとめられてきている。⁽¹⁾こうした日本仏教の論義の研究は、ほとんど中世の仏教論義の研究であって、古代における仏教論義の研究は少ない。まして日本において論義がいかに始まったかの検討はほとんどない。しかし日本仏教における論義の展開を論ずるためには、その始まりを明確にしておく必要があると考える。そこでまず、古代史の根本史料である六国史の中での論義を検討することによって、我が国の仏教論義の始まりを考える。

二 六国史における「論義（論議）」

六国史は、朝廷が、その時々最高の学者を集めて、多くの史料から公的に正しい歴史として編纂させた六つの

歴史書である。養老四年（七二〇）に完成した『日本書紀』は神代より持統天皇十一年（六九三）までの歴史が編年体にかかれてゐる。それ以後、『続日本紀』は延暦十年（七九一）までをまとめ、『日本後紀』は天長十年（八三三）まで、『続日本後紀』は、嘉祥三年（八五〇）、『日本文徳実録』は、天安二年（八五八）まで、『日本三代実録』は、仁和三年（八八七）までが記録されている。『日本書紀』は、神話や伝承を集めて、諸説列挙している部分と、公私に残された記録を選択し、編年列挙した部分に分かれる。日本古代の官制が整備されると、国史編纂の役職が定められ、そこで公的な記録が蓄積される。八世紀以降はそれを基本に編集される事となる。

こうして編纂された六国史には、「論義・論議」と記録された部分が、六十一ヶ所ある。それを年代順に別表（六十頁）に示す。

最初に表記の問題を挙げておく。資料作成に使用した六国史は、佐伯有義『増補 六国史』（全十二巻）である⁽²⁾。これによると、「論義」と表記されたもの三十七ヶ所、「論議」と表記されたもの二十四ヶ所の六十一ヶ所である。「論義」と「論議」の違いに関して、蓑輪顕量が、「論義とは、読んで字の如く「義を論じる」ことであり、仏教の教義に関する議論のことを意味する。時に「論議」と書かれることがあるが、これは動詞二字が一語になったもので、多少ニュアンスが異なる。本来は仏教の「教義」について、二人の間で「論じる」ことであつたので、論義が正しい。」と説明している。確かに仏教的には仏教教義を論ずることを言うので、論義が正しく、「論議」は、ニュアンスが異なるといえるが、そのことは当時どの程度意識されていたであろうか。例えば、別表の2と3は、同じ『最勝王経』を読む講会であるが、2は「論義」とあり、3は「論議」とある。講会の名称は、2は「最勝王経講」で、3は、「最勝会」とある。講会によって違いはあつたのだろうか。ところが12と13を見ると、同じ「最勝会」とあるが、12は「論義」であり、13は「論議」である。こうしたことから、当時これを記録した官人には、

「論義」と「論議」を区別する意識はなかったと考えられる。

傍線を引いたものは、儒教における「論義」であるが、4・5・7は「論議」とあり、9・22は「論義」とあり、区別されていない。「論義」は「論議」と、明確には区別されてはいないが、論義名は、極めて明確に変化しているのが見て取れる。

2の「最勝王講」は、3の弘仁四年（八二四）に「最勝会」とされ、以後26の嘉祥二年（八四九）まで同じ名称であるが、28の貞観元年（八五九）以降は、「齋講」「齋会」「御齋会」となっている。「最勝会」は『最勝王経』を読誦・講説し、それをテーマに「論義」をすることからの名称であるが、それが「齋会」と変わるには理由がある。それは南京三会の成立に関係すると考えられる。南京三会とは、興福寺で行われる維摩会・薬師寺で行われる最勝会・宮中で行われる御齋会であり、これらに論義が加えられ、重視されてくるのは、桓武天皇の仏教政策によるとしたのは上島享である。⁽⁴⁾ 南京三会の成立する時期に関して、「九世紀後半には、五階を終え、維摩会・宮中御齋会・薬師寺最勝会の三会の講師を勤めた者を僧綱に任じることになり、五階・三会講師という諸国講読師・僧綱の階業が完成した。」とし、具体的には斉衡二年（八五五）八月二十三日の太政官符により五階・三階の形成がなされ、貞観十年（八六八）の太政官符による薬師寺最勝会豎義によって完成したとしている。内田敦士は更に詳細な南京三会の成立を検討した。⁽⁵⁾ 内田によると、南京三会は桓武朝の延暦期（七八二）から元慶年間（八八五）にかけて四段階を経て成立するという。一期は御齋会・維摩会の二会体制が確立し、二期に薬師寺最勝会と大安寺法華会が加えられ四会体制となる。三期は維摩会の独占が進み、薬師寺最勝会と大安寺法華会が衰退するが、四期に薬師寺最勝会が復権し、南京三会体制が完成するという。その時期が貞観元年（八五九）正月八日の規定によるとした。上島も内田も、薬師寺の最勝会の論義の確立によって南京三会が完成し、その時期を上島は斉衡二年（八五

別表

六国史における「論議・論義」年代順一覧

1・白雉三年	(六五二) 四月	請沙門惠隱於内裏、使講無量寿經。以沙門惠資為論議者。以沙門一千為作聽衆。
2・弘仁四年	(八一三) 正月	最勝王經講畢。延高學僧十一人於殿上論議。施御被。
3・天長元年	(八二四) 正月	最勝會。衆僧於殿上論議。例也。
4・天長二年	(八二五) 八月	召大學博士學生等於紫宸殿。令論議。賜物有差。
5・天長八年	(八三一) 八月	皇帝幸神泉苑。論議。論三傳義、論三禮義。
6・天長九年	(八三二) 正月	最勝會畢。皇帝御紫宸殿、請僧正護命、大僧都空海、少僧都修円・豐安、律師明証、講師大覺法師等、令論議。施御被。
7・天長九年	(八三二) 八月	皇帝幸神泉苑。喚博士生徒等、令論議。
8・天長十年	(八三三) 正月	御紫宸殿、屈延曆寺僧圓澄及僧正已下威儀師已上論議。施御被。
9・承和二年	(八三五) 八月	是釋奠後朝也。天皇御紫宸殿。喚明經碩儒鴻生昇殿。遞令論議。賜物有差。
10・承和三年	(八三六) 正月	最勝會竟。引其講師及僧綱等。論議殿上。
11・承和三年	(八三六) 八月	八省院禪僧轉經竟。施布帛及度者各一人。天皇御紫宸殿。引禪僧中惠解者十人。令一一論義。亦施掛衣并御被各有差。
12・承和四年	(八三七) 正月	大極殿最勝會竟。引其講師及智德僧於仁壽殿。遞令論議。訖施御被。
13・承和五年	(八三八) 正月	最勝會竟。更引其講師及名僧十餘引其禁中。令論議。訖施御被。
14・承和六年	(八三九) 正月	最勝會竟。更引名僧十餘人於禁中。令論議。訖施御被。
15・承和七年	(八四〇) 正月	最勝會畢。引名僧於内裏令論議。訖施御被。
16・承和八年	(八四一) 正月	最勝會訖。更引其會名僧十餘人於禁中令論議。畢施御被。
17・承和八年	(八四一) 十二月	元興寺僧傳燈大法師位守寵卒。法相宗僧正護命之資流也。能説護法之道。獨作論義。年五十有八。
18・承和九年	(八四二) 正月	最勝會訖。更引名僧十餘人於禁中。令論議。畢施御被。
19・承和十年	(八四三) 正月	最勝會竟。引名僧十餘口於紫宸殿令論議。畢施御被。
20・承和十年	(八四三) 十二月	元興寺傳燈大法師守印卒。精練法相。兼悟俱舍焉。論義之座。相敵者希。年六十一。
21・承和十一年	(八四四) 正月	最勝會竟。更引名僧於内裏。令論議。畢施御被。
22・承和十二年	(八四五) 八月	天皇御紫宸殿。召大學博士學生等令論議。賜物有差。
23・承和十三年	(八四六) 正月	最勝會竟。殊引名僧十餘人於禁中令論議。畢施御被。
24・承和十四年	(八四七) 正月	最勝會竟。更引名僧十餘人於禁中。令論議。畢施御被。
25・承和十五年	(八四八) 正月	最勝會訖。更引諸宗名僧十餘人於内裏。令論議。畢施御被。
26・嘉祥二年	(八四九) 正月	最勝會竟。引諸宗名僧十餘人於内裏。令論議。訖施御被。
27・天安元年	(八五七) 六月	擇説經僧中最英俊者六七人。於御前令論議。大法師道詮為座主。
28・貞觀元年	(八五九) 正月	大極殿齋講畢。名僧於御前論議。施被如常。
29・貞觀二年	(八六〇) 正月	大極殿齋講畢。僧綱引名僧。奉參御在所論議。施被如常。
30・貞觀二年	(八六〇) 十月	大和國平城京中水田五十五町四段二百八十八步施捨不退超昇兩寺。先是。傳燈修行賢大法師真如上表曰。假之真論義有未允慥。

31・貞觀三年	(八六一)	正月	大極殿 齋会 畢。僧綱以下奉參内殿。〔論義〕如常。
32・貞觀三年	(八六一)	八月	明經博士等奉參内殿。〔論義〕如常。
33・貞觀四年	(八六二)	八月	明經博士等奉參御在所。〔論義〕如常。
34・貞觀五年	(八六三)	正月	大極殿 御齋会 竟。僧綱已下。奉參内殿。〔論義〕如常。
35・貞觀六年	(八六四)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱已下。奉參御在所。〔論義〕如常。賜御被如常。』
36・貞觀七年	(八六五)	正月	大極殿 齋講 竟。僧綱以下奉參内殿。〔論義〕如常。
37・貞觀八年	(八六六)	正月	大極殿 齋講 竟。僧綱已下奉參内裏。〔論義〕如常。施御被。
38・貞觀九年	(八六七)	正月	大極殿 齋講 竟。僧綱率諸宗僧。奉參内裏。〔論義〕如常。
39・貞觀十年	(八六八)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱已下名僧奉參内裏。〔論義〕如常。各賜被。
40・貞觀十年	(八六八)	八月	明經博士參内。〔論義〕賜祿。
41・貞觀十一年	(八六九)	正月	大極殿 齋講 竟。後僧綱率名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。
42・貞觀十一年	(八六九)	八月	明經博士等參詣内裏。〔論義〕如常。
43・貞觀十二年	(八七〇)	正月	大極殿 齋講 竟。僧綱已下奉參内裏。〔論義〕如常。施賜御被。
44・貞觀十二年	(八七〇)	八月	天皇御紫宸殿簾中。令明經博士學士生等。〔論義〕如常。親王已下參議已上侍焉。禮畢。賜博士學生等祿各有差。
45・貞觀十三年	(八七一)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。施被如常。
46・貞觀十四年	(八七二)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。施被而罷。』
47・貞觀十七年	(八七五)	正月	大極殿 御齋会 畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。
48・貞觀十八年	(八七六)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱率名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。賜御被而罷。
49・元慶元年	(八七七)	正月	豐樂殿 齋講 畢。僧綱率名僧。奉參御在所。〔論義〕如常。
50・元慶三年	(八七九)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。施被如常。
51・元慶四年	(八〇八)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱奉參内裏。〔論義〕如常。
52・元慶五年	(八八一)	正月	大極殿 齋講 畢。停引名僧。〔論義〕之儀。
53・元慶六年	(八八二)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。賜御被。
54・元慶六年	(八八二)	八月	〔読経〕事畢。引名僧廿人於御所。〔論義〕如常。賜被。
55・元慶七年	(八八三)	正月	大極殿 齋講 畢。僧綱奉參内裏。〔論義〕如常。賜被如常。
56・元慶七年	(八八三)	三月	〔読経〕事畢。別延有智僧廿九人、於御前。〔論義〕如常。
57・元慶七年	(八八三)	十月	〔読経〕事畢。延有智僧廿九人、於仁寿殿。〔論義〕如常。
58・元慶八年	(八八四)	正月	大極殿 齋会 事畢。僧綱引名僧。參内裏。〔論義〕如常。施被而畢。
59・仁和元年	(八八五)	正月	大極殿 齋講 事畢。僧綱引名僧。奉參内裏。〔論義〕如常。賜被而罷。
60・仁和元年	(八八五)	二月	大学寮釋奠。公卿大夫畢至。明經博士。〔論義〕如常。文章生等賦詩如常。
61・仁和二年	(八八六)	正月	大極殿 齋講 事畢。僧綱引有智僧等。奉參内裏。〔論義〕如常。賜被。

五)から貞観十年(八六八)の間、内田は貞観元年(八五九)の規定によるとした。まさに六国史の宮中正月の論義会の名称が、嘉祥二年(八四九)まで「最勝会」だったものが、貞観元年(八五九)以降「御齋会」と変わるの
と一致するのである。すなわち正月の「最勝会」が、薬師寺の「最勝会」を国として認め、その名を譲り、正月の
「御齋会」となることで、南京三会が確立したことを意味していたのである。

そして六国史の「論義」は、基本的に『最勝王経』という護国經典を講説・論義する講会に限って使用されている。しかも国が僧の養成過程で重視した南京三会の内、維摩会は初期の関門として重視され、最後は「御齋会」と
薬師寺の最勝会における『最勝王経』という護国經典の解義が最も重視されたのである。ところが六国史に唯一護
国經典とは思えない經典に関して「論義」が使われているのである。しかも六国史最初の「論義」使用例として表
れている。それが、浄土經典として有名な『無量寿経』に関する「論義」である。

三 六国史における「論義」の始まり

六国史に「論義」が最初に表れるのは、『日本書紀』の孝徳紀白雉三年(六五二)の記事である。

孝徳紀の記録は、膨大な史料の検討がなされている。それは大化改新がこの時期に行われたからである。孝徳天皇は、中大兄皇子が、乙巳の変によって、仏教公伝以後、勢力を伸ばしていた蘇我氏の入鹿を暗殺したことによつて即位することとなった天皇である。ここから始まる政治的改革を大化改新といい、律令国家の始まりとして極めて重視された。こうした大化改新が行われた孝徳紀の中に初めての「論義」が登場するのである。大化改新研究は、孝徳紀の真偽を大きく問題にしてきた。古くは津田左右吉が『日本書紀』の孝徳紀の改新の詔は、近江令による偽

作として以降、膨大な研究史がある。その研究史を山尾幸久が『大化改新の史料批判』によって次のように整理している。「第一節 改新研究の古典」「第二節 改新詔研究の深化」「第三節 大化改新虚構（否定）論の提起」「第四節 改新虚構（否定）論の否定」と、全体を四期に分けている。その流れは、詔の偽作が何によるかの研究から、改新そのものを全面的に否定する方向に拡大するが、近年は改新を肯定する方向が現れていると報告している。⁽⁶⁾これらは文献的史料による研究の流れであるが、孝徳天皇が造営した難波宮が発見され、それがそれまでにない巨大な都城であることが考古学的に明確となり、孝徳紀の大化改新を中心とした大改革の信憑性が高まったことも重要である。⁽⁷⁾こうした大化改新の中で、仏教的な改革も行われている。「論義」に関しても、この中で検討する必要がある。

孝徳紀の主な仏教関係記事を抜き出す。⁽⁸⁾

①大化元年（六四五）大化元年秋八月癸卯。遣_下使於大寺_ニ喚_中聚僧尼_上而詔曰。（中略）朕更復思_下崇_ニ正教_一、光_中啓大猷_上。故以_ニ沙門狛大法師・福亮。惠雲。常安。靈雲。惠至。〈寺主〉僧旻。道登。惠隣・惠妙_一。而為_ニ十師_一。別以_ニ惠妙法師_一、為_ニ百濟寺々主_一。此十師等宜能教_ニ導衆僧_一。修_ニ行釈教_一、要使_レ如_レ法。凡自_ニ天皇_一至_ニ于伴造_一所造之寺。不_レ能_レ營者。朕皆助作。令_レ拜_ニ寺司等与_ニ寺主_一。巡_ニ行諸寺_一。驗_ニ僧尼・奴婢・田畝之實_一。而尽顯奏。

②白雉二年（六五二）冬十二月晦、於味経宮、請_ニ二千一百余僧尼_一、使_レ誦_ニ一切経_一。是夕、燃_ニ二千七百余灯_一於朝廷内。使_レ誦_ニ安宅・土側等経_一。於是、天皇從_ニ於大郡_一、遷居_ニ新宮_一。号曰_ニ難波長柄豊碕宮_一。

③白雉三年（六五二）夏四月戊子朔壬寅。請_ニ沙門惠隠於内裏_一、使_レ講_ニ無量寿経_一。以_ニ沙門惠資_一為_ニ論議者_一。以_ニ沙門一千_一為_ニ作聴衆_一。丁未。罷講。

④白雉三年（六五二）冬十二月晦。請_レ天下僧尼於内裏、設齋、大捨、燃_レ灯。

⑤白雉四年（六五三）夏五月辛亥朔壬戌。発_レ遣大唐大使小山上吉士長丹、副使小乙上吉士駒。学問僧道嚴・道通・道光・恵施・覚勝・弁正・恵照・僧忍・知聡・道昭・定恵・安達・道観。学生巨勢臣薬。水連老人、并一百二十一人。俱_三乘一船_一。

①は、大化元年（六四五）の、大化改新の詔の後に、孝徳天皇が発した仏教興隆の詔である。中略部分には仏教公伝以後の歴史が述べられている。後半は僧の十師を定め、僧の教育・指導を命じた。また寺院に關しての援助と寺の司（役人）と寺主（僧侶）を任じ、共同運営を命じた。最後に寺々の実態調査の奏上を命じた。これによって僧と寺院とが国家の支援と指導とが明確化された。その後、造寺造仏や、学問僧の三韓への派遣なども行われた。②は白雉二年（六五一）の十二月晦日に味経宮に、二二〇〇名の僧を集めて、一切経を読ませた。更に『安宅経』『土側経』を読ませ、その後建造中の難波長柄豊碕宮に帝は入ったとある。年明けて白雉三年（六五二）の四月に③の論義が行われる。新造なった内裏に沙門恵隠を招いて、『無量寿経』の講説を行い、沙門恵資が論議者となつて、論義を行う。それを一千人の沙門を聴衆として聞かせる講説・論義として五日間行つたのである。そして「秋九月。造_レ宮已訖。其宮殿之状不可_三殫論_一。」と、宮殿が完成し、その輝かしい様は表現できないほどだといふのである。十二月晦日には、④国中の僧尼を集めて、豪華な齋食を設け、多くの布施をし、燃燈して仏を供養したのである。⑤翌年白雉四年（六五三）五月には、第二回遣唐使を派遣する。「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す。恙なきや」と、中国の冊封体制に入らず、対等關係を維持しながら、文化を吸収する遣隋使以後の姿勢を堅持しつつ、第二回遣唐使を派遣した。この時の遣唐使派遣は、中臣（藤原）鎌足の子定恵を筆頭にした中央有力豪族の子弟が多く含まれているのが特色であるといふ。⁽⁹⁾

孝徳天皇は、乙巳の変の後、天皇として大きな変革を志し、大化改新の詔を発し、数々の改革を実施した。六国史における記事③の初出「論義」は、こうした改革の中で、新たな難波宮建立の最中に、内裏で行われたのである。中尾芳治は「天皇を頂点とする中央集権的な全国支配の拠点として造営された難波長柄豊碕宮の宮殿の状は、『紀』が「言葉に尽し難いほど立派であった」と特筆する通り、従来の宮室とは隔絶した規模と、隋・唐の都城制にならって整備された構造をもった画期的な宮室であったといえよう。」と評した。⁽¹⁰⁾こうした難波長柄豊碕宮の造営と、記事③は、どのように関わるのであろうか。真っ先に疑問となるのは、『無量寿経』である。

四 難波宮造営と經典、特に『無量寿経』について

難波長柄豊碕宮の造営は、『日本書紀』白雉元年（六五〇）十月の条に、「冬十月。為_レ入_ニ宮地_一、所_ニ壊丘墓_一、及被_レ遷人者。賜_レ物各有_レ差。即遣_ニ将作大匠荒田井直比羅夫_一、立_ニ宮堺標_一。」とある。宮殿建立予定地から住居を移動した人や墓丘を壊された人への補償に物を賜ること、宮殿造営のための境界に標識を立てたことが記されているので、宮殿造営が開始されたのである。そして白雉三年（六五二）九月の条に「造_レ宮已訖。其宮殿之状不_レ可_ニ殫論_一。」と宮殿の完成と、その美しさが讃えられている。この宮殿造営の途中に②③の記事があり、そこに登場する經典が『安宅経』と『土側経』の読経と『無量寿経』の講説・論義^Wである。

まず『安宅経』を確認する。正式名称は『仏説安宅陀羅尼呪経』という。⁽¹¹⁾ 仏陀が祇樹給孤独園において、離車長者の願いに応えて説いた經典である。その願いは「願世尊受弟子請、臨_ニ降所居_一賜_下為_レ安_レ宅。勅_ニ語守宅諸神及四時禁忌_一。常来栄衛使_中日夜安吉災禍消滅_上。」とあり、釈尊と弟子たちに、長者の家に来ていただき、居宅を守るべき

神々に勅語し、日夜安心できるよう、災禍消滅させてほしいと願う。それに応えて釈尊は長者の家に行き、安宅諸神を呼び、以後悪鬼がみだりに恐動することのないように宅を守れと命じた。そして長者には、「請_二清浄僧_一設_二安宅齋_一。焼_二衆名香_一然燈_二続明_一。露_二出中庭_一讀_二是經典_一。」と、清浄なる僧を請じて、安宅の齋を設けて、多くの名香を焚き、多くの明を灯し、中庭においてこの經典を讀誦することを勧めた。最後に鬼神を退ける呪を教えるというものである。これは明らかに難波宮宮殿の安宅を祈願する為の經典である。この内容から②において「二千一百余僧尼」を請じ、「二千七百余灯於朝庭内」に燃したのは、『安宅經』の内容を、まさに実践することで、建立中の宮殿の守宅諸神に宮殿を守ることを命ずる儀式と言えよう。また宮殿が完成してから行われた④も、「請_二天下僧尼_一於内裏、設齋、大捨、燃灯。」とあり、『安宅經』の功德を更に強化繼續することを願って行われたといえる。

『土側經』は、正倉院文書の中の天平三年（七三二）からの写經目錄に『土側經』も『安宅要妙神呪經』もあるので、当時尊重されていたと思われるが、その内容は不明である。『安宅經』が建物の神に関するものであることから、『土側經』は、土地の神または地鎮に関するものと推定される⁽¹²⁾。

白雉元年（六五〇）十月に難波宮宮殿造立を始め、白雉二年（六五一）十二月に『土側經』を讀誦し、地の靈を鎮め、続いて『安宅經』によって、守宅の諸神に鎮宅を命じたのである⁽¹³⁾。孝徳天皇はこの新宮殿に遷られたとあるので、住むことが可能な状態ではあるが、完成は白雉三年（六五二）九月とあるので、遷られた段階ではまだ装飾などはなく、九ヶ月の期間で宮殿は「其宮殿之状不可_二殫論_一。」とあるように、言葉にならないほどに、輝く美しさで飾られたのである。

この宮殿造営の最終段階に、内裏において五日間に渡る『無量寿經』の講説と論義が行われたのである。浄土經典が広まるのは、源信が『往生要集』を書き、法然が浄土三部經を確定し、積極的に庶民に布教を開始す

ることで広まった。念仏を唱えた人を阿弥陀如来の極楽浄土に救済するという、極めて個人的な救済信仰である。こうした個人的な救済信仰である浄土信仰の經典『無量寿経』が、宮殿造営の最終段階で、読誦・講説・論議されたのはなぜか。

吉村武彦は、③の記事に関連して、『無量寿経』は極楽浄土を賛美する經典であり、国土の平安を祈った講説であろうとした。¹⁴確かに『無量寿経』は極楽浄土を賛美する内容も多いが、重要視されたのは、法蔵菩薩であり、四十八願であろう。それを踏まえて『無量寿経』の性格を検討する。

『無量寿経』は、大経といわれ、ある国王が、仏教に目覚めて、法蔵菩薩となり、一切の衆生を救済するために、多くの仏の仏国を比較し、最も素晴らしい極楽国を造る決意をし、四十八の誓願を立て、兆載永劫の行の末に、理想の極楽国を造った。その素晴らしいさを縷々語る内容である。大経に対して小経と言われた『阿弥陀経』は、簡便に唱えたり書写したりできる短い經典である。内容は、前半に、阿弥陀如来の浄土である極楽国の輝かしい美しさを語り、後半は、六方の諸仏がその正しさを証明したと釈尊が語っている。また『観無量寿経』は、息子阿闍世王によって幽閉された韋提希夫人の苦悩に応えた釈尊が、極楽に往生するための十六の観想を説くという内容である。坪井俊映は、『浄土』の意味を検討して、『浄』を動詞の場合は「土(国土)」を浄める¹⁵で、形容詞の場合は「浄らかな土(国土)」とし、動詞の例として『放光般若経』と『無量寿経』の次の例文を挙げた。

①菩薩は衆悪をすておわりて、自ら六波羅蜜を行じ、また、人に勧進して六度を行ぜしめ、この功德を持って衆生とともに、仏国の浄を求む。¹⁶

②時に世饒王仏(世自在王如来)、法蔵比丘につげたまわく、『汝が修行するところの仏国を莊嚴する清浄の行は、汝、自らまさに知るべし。』¹⁷

①は『放光般若経』で、菩薩は六波羅蜜の行によって、衆生とともに清い国をつくる。②は『無量寿経』で、法蔵菩薩が、清浄の行によって仏国をつくる。いずれも菩薩の行を「浄」といい、その違いは、①は現実の世に仏国をつくり、②は現世とは別に仏国をつくる違いがあるとする。また末本文美士は、「浄土を再考する」という講演において、田村芳郎の浄土説を紹介する。「ある浄土」「なる浄土」「ゆく浄土」の三種類であるが、その中の「なる浄土」は語呂合わせで「なる」としたが、本当は「つくる浄土」であり、「浄土を作っていく」と言うことが根幹にある」とし、『維摩経』と『無量寿経』を挙げ、いずれも菩薩が理想の世界を作ってゆく。そうして作られたのが浄土だとしている。山口益は、『維摩経』のチベット訳と漢訳三本とを比較しながら、「浄」に関する原典的意味を考察した⁽¹⁹⁾。そして『無量寿経』と比較して、「維摩経の浄土の行と、無量寿経のそれとは、如是我聞として受領された受領のされ方、すなわち經典の表現形式に於て、差異があるのではあるうけれども、浄土建立の意図に於ては、同じものが動いているのではないであろうか。」といった。これら三者に共通しているのは、『無量寿経』は、浄土という国をつくる經典・浄土建立を語る經典であるという点である。

このように『無量寿経』は、理想世界を建立することを語る經典である。こうした意味で、孝徳天皇が、難波宮造営の最後の飾り付けの段階になって、五日間に及ぶ『無量寿経』講説・論義の大法会を開いたのは、法蔵菩薩が、理想的な仏国土である極楽浄土を造ることを決意し、四十八の誓願をして、宝玉で飾られた清浄なる国土を完成したことを語る『無量寿経』によって、我が難波宮もかく清浄にして莊嚴された宮殿たらんと願ったことであろうと考えられる。孝徳天皇は大化改新の詔を始めとした数々の詔を発している。それには、すべての人が平等になるように公地公民とし、薄葬令や愚俗改廃の詔など、社会の仕組みの改革のみでなく、生活習慣や生活規範に至るまでの詔を発している。孝徳天皇の詔は理想の国を造るための法蔵菩薩の誓願のごとくである。

五 『無量寿経』講説・論義した恵隠について

『無量寿経』を難波宮で講じ、論義した恵隠と『無量寿経』について検討する。恵隠は『日本書紀』に四ヶ所登場する。それを抜き出す。

①推古天皇十六年（六〇八）唐客裴世清罷帰。則復以_二小野妹子臣_一為_二大使_一。吉士雄成為_二小使_一。…略…是時、遣_二於唐国_一学生…学問僧新漢人日文・南淵漢人請安・志賀漢人恵隠・新漢人廣濟等、并八人也。

②舒明天皇十一年（六三九）秋九月。大唐学問僧恵隠。恵雲。從_二新羅送使_一入_レ京。

③舒明天皇十二年（六四〇）五月。大設齋。因以、請_二恵隠僧_一、令_レ説_二無量寿経_一。

④白雉三年（六五二）夏四月戊子朔壬寅。請_二沙門恵隠於内裏_一、使_レ講_二無量寿経_一。以_二沙門恵資_一、為_二論議者_一。以_二沙門一千_一為_二作聴衆_一。

恵隠は、①に「志賀漢人恵隠」とあることから、近江国志賀の出身の帰化人を祖とする人物であり、若く有望な僧として、隋に留学したことが分かる。②からは、三十一年間も大唐の学問僧として学び帰国している。③においては、『無量寿経』に通じた僧として講説を行っている。④では、新たに造営中の難波宮において『無量寿経』の講説・論義をしているのである。恵隠は、帰朝後すぐに『無量寿経』を講説し、十二年後に再び『無量寿経』を講説し、それに論義を加えたのである。こうしたことから中国において『無量寿経』や浄土思想を学んだと考えられる。そこでこの時代の中国での浄土教の状況について考える。恵隠の留学期間は、推古十六年（六〇八）～舒明天皇十二年（六三九）の三十一年間である。

惠隱の留学した当時の、中国の浄土家を考えると、廬山の慧遠（三三四～四一六）ははるか遠く、曇鸞（四七六～五四二）没後六十六年後、道綽（五六二～六二三）は四十六歳で、善導（六一三～六八一）はまだ生まれていない。学ぶとしたら年齢的には道綽ということになるが、道綽は、迦才の『浄土論』によると、⁽²⁰⁾「大業五年已来。即捨講説。修浄土行。一向専念阿弥陀仏。礼拝供養。相続无間。貞観已来。為開悟有縁。時時敷演無量寿観經一卷。」とあり、大業五年（六〇九）に涅槃經の講説を捨てて、浄土信仰に転じ、念仏に専念したとある。六〇九年といえ、惠隱渡唐の翌年である。したがって道綽に師事したことはありえないし、講説や論義を学ぶこともなかった。また道綽が貞観已来、重視したのは『無量寿經』ではなく『観無量寿經』を重視し説いたとある。従って道綽ではないといえる。すると浄土家で、学んだ可能性があるのは没してはいるが曇鸞の可能性はある。

この可能性について考える前に、惠隱を三論の徒とした伊藤真徹の説について検討しておく。⁽²¹⁾伊藤は、三論の徒とした理由を三点挙げている。一は、当時、洛陽・長安の仏教界において、「吉蔵が教界の明星と仰がれていた」こと。二は、「当時の留学僧が先ず訪れたところは隋都洛陽であり、惠隱が門を叩いた師が吉蔵であることは想像に難くない。」としたこと。三は、「惠隱と同時に帰朝した惠雲が三論宗に属する者である」ことの三点である。確かに惠隱の留学した当時の吉蔵（五四九～六二三）は、絶頂期で、翌年（吉蔵六〇歳）行われた隋煬帝の息子齊王主催の大法論で論陣を張り、吉蔵に抗する者がいないほどの活躍し、齊王も帰依したと『続高僧伝』は記す。⁽²²⁾惠隱など留学僧は、この大法論を聞き、吉蔵の三論に注目したと考えられる。従って伊藤説の可能性は大きい。その吉蔵は七〇歳頃より病苦に悩まされ、武徳六年（六二三）に亡くなっている。惠隱の留学期間三十一年間の初期は三論を学んだ可能性は大きい。しかし惠隱の思想的立場を考える場合、時代状況だけで判断はできない。最も重視すべきは、『日本書紀』惠隱の記述である。③にあるように惠隱は帰国後、すぐに『無量寿經』の講説を行っている。

また十二年後の難波宮造宮の中で④『無量寿経』講説と論義を行っていることを重視すべきである。即ち『無量寿経』を思想の根幹に置く僧として検討すべきである。しかも④は五日間に及ぶ、講説・論義である。こうした場合、經典の解説だけでなく、注釈書を使うことが多いことも重要である。⁽²³⁾これを踏まえて吉蔵を検討する。

吉蔵は、『中論』『百論』『十二門論』に依拠し、空の思想を根幹に置き、無執着の実践を強調する三論思想を大成した人物である。従って『中観論疏』十卷、『百論疏』三卷、『十二門論疏』三卷が主著である。こうした三論の玄旨をまとめた『三論玄義』一卷がある。『続高僧伝』『吉蔵伝』によると、⁽²⁴⁾十九歳より始めた講説は生涯において三論は一百余遍、法華経は三百余遍、小品・智論・華嚴・維摩等は各数十遍であり、これらの玄疏を著し、それが盛んに世に流れているとある。留学僧恵隠が吉蔵に師事すれば、これらを学んだのである。最も多く講説したと考えられる『法華玄論』の引用經典の分析を平井俊英がしている。⁽²⁵⁾それによると浄土經典の引用は二%に満たない。恵隠が吉蔵に師事し浄土思想を学ぶことはないと考えられる。ただ吉蔵著作に『無量寿経義疏』と『観無量寿経義疏』があるとされるが、前著は伊東昌彦の研究によると、⁽²⁶⁾「法然の直前まで、『無量寿経義疏』は広く著者未詳の文献とされていたのだが、何らかの事情により吉蔵に帰され」たものであるとされる。従って恵隠は吉蔵に師事した可能性はあるが、吉蔵が殆ど論じない『無量寿経』の講説・論義ができるようになったとは考えられない。恵隠留学十五年後に吉蔵は没する。それ以後の留学後半の十六年間に恵隠が、『無量寿経』を学んだとすると、三論と近い浄土思想を学んだと考えられる。先に恵隠留学当時の浄土家の検討で曇鸞を挙げたが、ここでも三論に近いのは曇鸞である。この時期、『無量寿経』の注釈書を書いた浄土思想家以外の人物として浄影寺の慧遠がいる。慧遠は『無量寿経義疏』を著しているが、その思想は、吉津宜英によると、「吉蔵が「有所得大乘」と連呼して批判する対象に相応しいといえよう」というが如く、全く対立的な地論思想に立脚している。⁽²⁷⁾従って浄影寺慧遠ではなく、

三論を基礎において浄土思想を發展させた曇鸞の影響が想定される。

そこで曇鸞について検討する。曇鸞は『続高僧伝』によると、⁽²⁸⁾「四論仏性弥所窮研」とある。四論と仏性を究める専門家である。四論とは三論に『大智度論』を加えたものである。当時の北朝の特徴を表すもので、三論と別に四論があるのではなく、三論とほぼ同じ思想的基盤にある。従って曇鸞と吉蔵は同じ思想的基盤にある。袴谷憲昭は「曇鸞はまた前述のごとく三論の学匠でもあったから、三論教学の大成者でもあった吉蔵が曇鸞を重んじたとしても極自然」という。⁽²⁹⁾曇鸞の著は『浄土論註』二卷・『讚阿弥陀仏偈』一卷・『略論安樂浄土義』一卷がある。

『浄土論註』（以下『論註』とする）は、正しくは『無量寿経優婆提舍願生偈註』という。「無量寿経」の次の「優婆提舍」は、曇鸞は「論議書」という意味だとしている。するとこれは天親菩薩の書いた『無量寿経』に関する論議書と、浄土往生を願う偈に対する註釈ということになる。⁽³⁰⁾藤田宏達によると、引用文の数は『無量寿経』三十二文・『観経』十八文・『阿弥陀経』七文という。また『讚阿弥陀仏偈』について藤田は「『無量寿経』にもとづいて阿弥陀仏とその浄土の莊嚴功德を讃嘆したもの」とし、また『略論安樂浄土義』は「問答の形式で『無量寿経』の要義を簡略に述べたもの」としている。また『続高僧伝』『曇鸞伝』には三蔵菩提流支に逢って、『観無量寿経』を授かったとあるが、藤堂恭俊によれば、⁽³²⁾「おそらく、誤伝であって、菩提流支が、みずから訳出したインドの大論師世親の『無量寿経論』を授けた、と考えるのが妥当である。」としている。このように曇鸞は、『無量寿経』を重視し、論議に関して一家言を持っている。惠隱は、こうした曇鸞の影響下にある浄土思想を受け継ぎ、『無量寿経』の講説・論義ができる方向で学んだと考えられる。

曇鸞の時代の中国は、南朝と北朝に分裂していた。南朝は梁の武帝が仏教国家を目指していて、北朝の孝静帝は菩薩戒を受け、菩薩の皇帝となる。⁽³³⁾曇鸞は北魏に住んでいたが、南に赴いた折に、梁の武帝に謁見を求める話是有

名である。『続高僧伝』に、次のように語る。⁽³⁴⁾

既達^ニ梁朝^一。時大通中也。乃通^レ名云。北国虜僧曇鸞、故来奉謁。…中略…帝曰斯非^ニ覘^レ国者^一。可^レ引^ニ入重雲殿^一。仍從^ニ千迷道^一。帝先於^ニ殿隅^一却坐^ニ繩床^一。衣以^ニ袈裟^一覆以^ニ納帽^一。鸞至^ニ殿前^一願望無^ニ承对者^一。見^レ有^下施^上張高座^ニ上安^中几^上。正在^ニ殿中^一傍無^ニ余座^一。径往昇^レ之、豎^ニ仏性義^一。三命^レ帝曰。大檀越、仏性義深。略已標叙。有^レ疑賜^レ問。帝却^ニ納帽^一便以数関往復。

梁朝に達した曇鸞は、名を名のって言った。「北国の虜僧曇鸞である。謁見したい。」すると帝は、「国を偵察する者ではない。重雲殿に千迷道を通って案内しろ」と命じた。帝は、先に行き、宮殿の隅で繩床に坐し、袈裟を着て、僧侶の粗末な帽子を被っていた。案内された曇鸞は、宮殿に至るが、応対するものはいない。宮殿の中には高座が施されていて、机と払子が置いてある。宮殿の中には他に座がない。そこで高座に昇り、仏性の義を豎てて論じた。そして三度、帝に向かって言った。「大檀越。仏性の義深し。ほぼそれを説き終わった。疑問があるならば問い賜え」と。帝、帽子を脱いで、何回も往復論義した。ここでの曇鸞は、まさに論義の人である。『続高僧伝』を編纂した道宣が、道綽を習禅変に収め、曇鸞を義解編に配置したのは、道綽が行の僧であり、曇鸞が論義の僧だからであろう。

内田唯心は⁽³⁵⁾、「曇鸞は『浄土論註』において「当時の中国社会における生々しい苦しみ、ここでは世俗権力をめぐる苦しみ、それを超えるものとして浄土の教えを説こうとしたものとみることができるとし、

羅刹為^レ君則率土相瞰。宝輪駐^レ殿、則四域無^レ虞。譬^ニ之風靡^一。豈^レ無^レ本耶。是故興^レ願。願我国土常有^ニ法王^一法王善力之所^ニ住持^一。

等を挙げ、『論註』では羅刹が君主である国土の殺伐とした様子、転輪聖王の治世の穏やかな様子、それらに対し

て、阿弥陀仏（法王）を主とする浄土を示す」とした。即ち、現実の国家として、羅刹を君主とする国と、転輪聖王の宝輪がある仏法治世の国を想定して論じていることになる。

曇鸞は、『論註』において、現実の国家を想定して「見有国土」と十六の例を挙げている。

①見有国土、以愛欲故則有欲界。…願我成仏、以無上正見道…。

②見有国土、以泥土為宮飾。以木石為花觀。…願我成仏、必使珍宝具足、…

③見有国土、優劣不同。以不同故高下以形。…是故興大悲心起平等願。…⁽³⁶⁾

①は、愛欲に囚われた国、②は、泥土や木石で宮殿や高殿を造り飾る国、③優劣の不同によって、高下不平等が形を成した国などに対して、①正見道によって対処し、②珍宝具足とし、③慈悲の心で平等を実現することを示している。それは理想の国浄土を提示するだけでなく、転輪聖王の宝輪があるような現実的な仏法治世の国のあるべき姿をも提示しているといえよう。曇鸞を梁の武帝が「肉身の菩薩」とまで尊重したのは、武帝が目指す仏教国家建設に資する姿勢を曇鸞が持っていたからと考えられる。⁽³⁷⁾

遣隋使として中国に留学した恵隱である。梁の武帝以後、仏教が国教化し、中国が統一され唐となる。それに応じて中国周辺の国々が、仏教的朝貢姿勢を示しつつ、中国の仏教化を学ぶ傾向を強める。我が国の遣隋使・遣唐使もそうした姿勢をもって、派遣された。従って恵隱の留学の目的には、国家に資する仏教の導入があったといえる。そうした恵隱留学の目的にも、国家建設に資する姿勢を持つ曇鸞の浄土思想は叶うものである。またそれは孝徳天皇の大化改新に基づく難波宮の建設においても同じ意義を持つ。

中国に三十一年間も留学した恵隱の学んだ『無量寿経』は、留学時期・思想的側面・留学目的の三点から検討して、曇鸞流の『無量寿経』重視の浄土思想の影響が想定できる。曇鸞は、『論註』冒頭で、論義について検討して

いる。恵隠は、曇鸞流の『無量寿経』を学ぶ中で論義の作法を身につけたと考えられる。そして曇鸞と梁の武帝の伝承を耳にして、理想的な仏教国家の実現に努力した王の論義を思い描いた。それが帰朝十三年後の白雉三年（六五二）に孝徳天皇の前での『無量寿経』講説・論義として実現したのである。しかも大化改新という新たな国家を目指す改革の中で、難波宮建立の最後の段階で行われた。ここでの『無量寿経』は、人々を浄土に救済する經典としてではなく、仏教に基づく理想の国家建立の經典として読誦・講説・論義されたのである。

六 恵隠の論義について

恵隠の行った論義は、『日本書紀』白雉三年（六五二）に次のように記されている。⁽³⁸⁾

夏四月戊子朔壬寅。請_ニ沙門恵隠於内裏、使_レ講_ニ無量寿経_一。以_ニ沙門恵資_一為_ニ論議者_一。以_ニ沙門一千_一為_ニ作聴衆_一。丁未。罷講。

新造なった難波宮の内裏に、沙門恵隠を請じて、『無量寿経』の講説を行わせた。また沙門恵資を論議者として、論義を行った。沙門一千人を作聴衆として行った。その期間は四月十五日に始めて、戊子朔丁未の二十日に講を終了したとある。

伊藤真徹は、これを「都講」として、次のように言う。⁽³⁹⁾

恵隠の宮講について考察すれば「沙門恵資を論議者となす」とあるので、これ都講であって、これ沙門一千人の聴衆の上首たるべき人であり、この講経を主宰し、かつ問端を発して、講者をして、聴き求めんとする大衆の志向、および疑点を察知せしめ、解説し易からしめることに努める。即ち講経の次第は、講師先ず経文を講

説し、時に質疑発問する者あれば、これに対して隨時応答して、疑団を氷解したものである。

ここでいう「都講」とは、「論義者」である恵資の役割をいい、講説者恵隱に対して、沙門一千人を代表して、質問し、論義する人物または行為をいう。この「都講」の機能・起源に関して詳論した福井文雅によると、⁽⁴⁰⁾「仏教の都講は、法師と対にたつて、議論をたたかわせる時の一つの役割」をいい、「講をまとめて行く役を指す」といい、サンスクリットでいう「kathika」に「都講」という訳語を当てたもの。またこれは説法者 (dharma-bhāṇaka) とは違い、「宣法者 dharma-kathika」であり、語り方において説法者よりも派手で、同じく法を説くにしても、そこに譬喩など入れたり対話を加えたりして、物語的に楽しく聞かせた者に対して附けられた名前であると説明している。仏典における例として、『維摩詰經』菩薩行品第十一の例⁽⁴¹⁾、

梵迹為立、行^二四無量^一、致^二仏音声^一、為^二法都講^一、導^二至善行^一、得^二仏仙路^一。

また『正法華經』授五百弟子決品第八の例⁽⁴²⁾、

仏告^二諸比丘^一、寧見^二声聞滿願子^一乎。於^二比丘衆^一、為^二法都講^一。…(中略)…亦皆為^二尊法之都講^一。常為^二無量無

極品類^一。

を挙げている。そして『維摩詰經』の「仏の音声を致して、法都講となり」の部分で「仏の正法の音声を人々に聞かしめる行為」として重視した。確かに「仏音声」は重要であり、都講の特性を示すものであるが、私はその下の部分「仏の仙路を得る」を重視したい。都講が、人々を善行に導き、仏に至る路を得ることになるという考え方を重視したい。『正法華經』においても、福井が挙げた部分に続けて、

光益訓誼。勸^二化一切無限蒸民^一。令^レ発^二無上正真道意^一。具^二足滿^一進菩薩道行。却^二無數劫^一当^レ成^レ為^レ仏。号^二法照曜如来^一。⁽⁴³⁾

とある。『正法華經』において都講の代表者として「満願子」（富楼那）を挙げている。富楼那は釈迦の十大弟子の一人で、説法弁才第一とされている。そして都講によって多くの庶民を権化し、無上の正真道の意を發さしめ、菩薩道行に満進し具足し、無数劫の後に仏となる。号して法照曜如来という。『正法華經』においても「満願子」（富楼那）は、都講を行うことで菩薩道を行じ、悟りに至り、仏となるのである。

こうした考えは曇鸞にもある。『論註』の冒頭⁽⁴⁾に、

梵言^三優婆提舍^一此間^三無正名相^二。若^三一隅^二可^二名為^レ論。所^三以無^三正名^二者、以^三此間本無^レ仏故。如^三此間書^一、就^三孔子^二而稱^レ經。余人製作皆名為^レ子。国史・国紀之徒各別体例。然^レ仏所説十二部經中、有^三論議經^一、名^三優婆提舍^一。若復^三仏諸弟子^二、解^三仏經教^二與^三仏義相応^一者、仏亦許名^三優婆提舍^一。以^レ入^三仏法相^二故。此間云^レ論直是論議而已、豈得^三正詁^二彼名^一耶。

『論註』の正式名称である『無量寿經優婆提舍願生偈註』の「優婆提舍」についての説明をする部分である。「優婆提舍」は梵音のままであるが、そうしたのは「優婆提舍」を正しく訳すための言葉が中国にないからだという。中国の書物は、孔子に関するものは「經」といい、その他の賢者のものは「子」をつける。また国史・国記などもあるが、別物である。仏の所説の『十二部經』の中に、論議經があり、「優婆提舍」という。また仏の弟子が仏の經典の教えを領解し、仏義と相応すれば、それは「優婆提舍」であることを仏は認めた。それは論議によって、仏法の真実に目覚め悟りに至る道に入るからである。中国で「論」というのはただこれ論議のみであり、正しく訳すことはできないので「優婆提舍」というと説明している。即ち曇鸞は、中国の論議と仏教の論議とを区別するのである。仏教の論議は、ただ単なる論議ではなく、仏法の相に入るためのものである。

曇鸞が考えた中国の論議とはどのようなものか。曇鸞がここで念頭に置いているのは孔子であり、子である。孔

子の経は儒教であり、子の代表は『老子』『莊子』であろう。曇鸞が生きた時代は、儒教と道教との間で、仏教は活発な論議を重ねていた。曇鸞の時代までの儒道仏における論争について常盤大定⁽⁴⁵⁾は、「慧遠の『不敬王者論』は禮敬問題の高潮に達せる時代のものにして、靈魂の滅不問題につきては、羅君章の『厚生論』、鄭道子の『神不滅論』の如きものあり、後世の応報問題につきては、戴安公と周道祖との論難の如きあり、慧遠の『三報論』の如きものあり、仏教を以て外国の宗教なるが故に之を排斥すべしといふ内外問題は、後趙の石虎の時に、既に論議の題目となり、教界を浄化せんが為に、不純の徒を淘汰すべしといふ沙汰問題は、既に符堅によりて實行の端緒を開けるが如し。」と説明した。こうした儒道仏の論議は、皇帝の面前で行われ、ついには皇帝の判決により廢道・廢仏にまで至る。曇鸞が生まれた華北は、胡族の王の支配地域であり、特に儒道仏の論議が激しかった⁽⁴⁶⁾。そしてその論議は、ついに中国史上最初の廢仏に至る。鮮卑族出身の太武帝が、廢仏の詔を發したのは太平真君七年（四四六）である。帝は道士寇謙之を尊崇し、道教を国教とし、政治は儒家崔浩に任せた。その崔浩の進言により廢仏は断行され、帝崩御の正平二年（四五二）まで七年間も続き、北魏から表面的には仏教は姿を消したという。曇鸞の生まれる二十四年前のことである⁽⁴⁷⁾。また『統高僧伝』曇無最伝によると、曇鸞四十四歳の時には、北魏の孝明帝が道士姜斌と法師曇無最とを上殿させ、「仏与老子同時不」（仏と老子はどちらが先か）という議題で論議させた。その結果、帝は「道士姜斌論無三宗旨。…中略…臣等所議。姜斌罪當惑衆。帝時加斌極刑。」、即ち道士姜斌の論は無宗旨である。臣等が議する所。姜斌の罪は当に衆を惑わすとされ、帝は極刑と判決したのである。姜斌は菩提流支の嘆願により、配徒とされた。即ち曇鸞にとって中国の論議とは、儒道仏によって争われ、皇帝の判によって極刑や廢仏にまで至るものである。それに対して仏教の論議は、仏法の相に入ることを目的とするものであると曇鸞は主張するのである。

我が国最初の論議が、難波宮内裏において、恵隠の『無量寿経』講説に対して、恵資が質問者となり、一千人の沙門の前で論議が行われた。恵資は一千人の沙門の志向、および疑点を察知し質問し、恵隠の分かりやすい講説を引き出し、共に仏法の相に入らんとする。すなわち我が国最初の論議は、中国の論議ではなく、曇鸞のいう仏教の論議であり、その後に内裏で行われた論議においても、中国の論議のごとく、帝の判によって誅せられる論議は行われなかったことは、六国史における論議の記事によって明らかである。

七 おわりに

六国史における「論義」は、白雉三年（六五二）が最初で、次に「論義」が表れるのは弘仁四年（八一三）であり、恒例化されるのが、天長元年（八二四）である。これは上島享によれば、桓武朝の仏教政策による。僧侶養成過程の明確化と経論の解義重視であり、その具体的方法が論義であるとする。⁽⁴⁹⁾ 白雉三年から弘仁四年（八一三）まで、「論義」行われなかったというわけではない。国が正史に記録するような「論義」が行われなかっただけである。その間、国が重視したのは、護国經典の読誦・講説である。

護国經典は、六国史によれば、斉明六年（六六〇）年の「仁王般若会」が最初である。『仁王般若波羅蜜經』護国品には、百高座百僧を設けて読誦・講説すれば鬼神が国土を守護すると書かれ、講説が重視された。その後『金光明最勝王經』が加えられる。ここには、四天王の護国と弁財天の五穀豊穰が説かれているので、正月に読誦・講説が行われるようになる。そこに桓武朝の政策により「論義」が加えられる形となり、名称も「最勝会」とされた。この護国法会が拡大され、勅会としての薬師寺最勝会が加えられると、宮中で正月に行われる「最勝会」は、「御

齋会」と名称を変えてゆくのである。

六国史における「論義」の流れを考えると、白雉三年の「論義」が最初ではあるが、極めて異例である。その百六十年後に、解義重視の「論義」が国の方針によって採用されるのである。すると、この百六十年の間に僧の解義重視の「論義」の始まりがあることになる。六国史における「論義」はすべて国のための「論義」である。それとは別に僧のための「論義」の始まりがある。今回は、国の「論義」の始まりを検討したが、引き続き僧の「論義」の始まりを検討したい。

註

- (1) 佐藤道子編『中世寺院と法会』法蔵館、一九九四年。高山有紀『中世興福寺維摩会の研究』勉誠社、一九九七年。智山勧学会編『論義の研究』青史出版、二〇〇〇年。山岸常人『中世寺院の僧団・法会・文書』東京大学出版会、二〇〇四年。蓑輪顕量『日本仏教の教理形成・法会における唱導と論義の研究』大蔵出版、二〇〇九年。上島享『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年。楠淳澄『南都学北嶺学の世界。法会と仏道』法蔵館、二〇一八年などがあり、『講説論義集』（維摩会記・最勝講聴聞記）真福寺本、臨川書店、二〇一一年などの出版もあり、二〇一八年には、龍谷大学において国際シンポジウム「日本仏教と論義」が開催されるなど、論義への注目は高まっている。
- (2) 佐伯有義編『増補 六国史』（全十二巻）朝日新聞社、一九四〇年。
- (3) 蓑輪顕量、前提書。一一頁。
- (4) 上島享、前提書。第二部・第二章・第一節「平安初期の顕教」。引用は四二四頁。
- (5) 内田敦士「南京三会の成立に関する再検討」『日本歴史』七九五号、二〇一四年。

- (6) 山尾幸久『大化改新の史料批判』塙書房、二〇〇六年。
- (7) 直木孝次郎・中尾芳治編『シンポジウム古代の難波と難波宮』学生社、二〇〇三年に、その研究成果がまとめられている。
- (8) 黒板勝美・国史大系編修会『日本書紀』吉川弘文館、一九六七年。二二五頁～二五六頁
- (9) 森公章『遣唐使の光芒』角川学芸出版、二〇一〇年。六八頁。
- (10) 中尾芳治『難波宮の研究』吉川弘文館、一九九五年。一一九頁。
- (11) 『仏説安宅陀羅尼呪経』『大正新脩大藏経』（以下『大正蔵』と略す）一九・七四四a。
- (12) 「天平三年、写経目録 正倉院文書」『大日本古文書』編年之七。日本書紀では「使_レ読_ニ安宅・土側等経。」と、宮殿造立の際に読ませる一類の經典として「安宅、土側等経」とあること、正倉院写経目録では全く一体化して写経されている例があること、写経目録で同じ時の一連の写経に登場すること、律令期になると、鎮宅と地鎮は一連のものとされていることなどから、「安宅経」が、建物を守り「土側経」は、地の霊を鎮める目的と考えられる。
- (13) 「日本古代における呪術的宗教文化受容の一考察―土公信仰を手がかりとして―」張麗山『東アジア文化交渉研究』（六号）二〇一三年。「難波長柄豊崎宮の呪的環境」水野正好『難波宮址の研究』第七、大阪市文化財協会、一九八一年。
- (14) 吉村武彦『大化改新を考える』岩波書店、二〇一八年、二〇八頁。
- (15) 坪井俊映『浄土教汎論』隆文館、一九八〇年。「浄土教学の広狭二義」の章。
- (16) 『放光般若経』『大正蔵』八・一三六a。原文「菩薩捨衆惡已、自行六波羅蜜。亦勸進人使行六度。持是功德。与衆生共求仏国浄。」

- (17) 『無量寿経』『大正蔵』一九・二六七b。原文「時世自在王仏。告法蔵比丘。如所修行莊嚴仏土。汝自当知。」
- (18) 末木文美士「浄土を再考する」『真宗教学研究』三七号、二〇一六年。
- (19) 山口益「維摩経仏国品の原典的解釈」『大谷学報』三〇(二・三)一九五〇年。
- (20) 名畑応順『迦才浄土論の研究 本文篇』法蔵館、一九五五年。九〇頁。
- (21) 伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』佛教大学、一九七五年。第一篇「講経・法会・念仏儀礼」の1「恵隠の無量寿経宮講と大陸の講経について」
- (22) 『続高僧伝』巻六『大正蔵』五〇・五一四a
- (23) 中林隆之「日本古代の仁王会」『正倉院文書研究』六号、一九九九年。「護国經典の読経」『岩波講座日本歴史』第九卷、岩波書店、二〇〇五年。また石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』には、論疏の書写が重視されていた記録を挙げている。
- (24) 「唐京師延興寺釈吉蔵伝」『続高僧伝』巻一一、『大正蔵』五〇・五〇八b。
- (25) 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派』春秋社、一九七六年。第一章「吉蔵の著作」において、最も多く講説したと考えられる『法華玄論』の引用經典の分析をしているが、浄土經典の引用は二%に満たない。
- (26) 伊藤昌彦「附論 吉蔵撰とされる『無量寿義疏』」『吉蔵の浄土教思想の研究』春秋社、二〇一一年。四七五頁。
- (27) 吉津宜英「慧遠と吉蔵の不二義の比較論考」『地論思想の形成と変容』国書刊行会、二〇一〇年。二九三頁。
- (28) 「魏西河石壁谷玄中寺釈曇鸞伝」『続高僧伝』巻六、『大正蔵』五〇・四六七c。
- (29) 袴谷憲昭「吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想」『平井俊栄博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年。この他に吉蔵の曇鸞からの影響に関して、大西龍峯「浄名玄論釈証(四)」『曹洞宗研究員研究生研究紀

要』一八号、一九八六年。奥野光賢『仏性思想の展開―吉蔵を中心とした『法華論』受容史』大蔵出版、二〇〇二年。伊東昌彦「吉蔵と曇鸞その思想の相違性」『宗教研究』八〇（三）、二〇〇六年などが、具体的に論じている。

- (30) 『浄土論註』における「無量寿経」は、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』を指すとする説と、『無量寿経』『阿弥陀経』を指すとする説とがあるが、石川琢道『曇鸞浄土教形成論』（法蔵館、二〇〇九年）第二章注五にあるように、曇鸞は『浄土論註』に『観無量寿経』に関しては明記していることなどから、曇鸞のいう「無量寿経」は『無量寿経』『阿弥陀経』の二経を意図していたと考えられるとしているのに従う。また『浄土論註』における国の有り様を論ずる姿勢から、『無量寿経』を強く意識していたと考えられる。

- (31) 藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年。五六九頁。

- (32) 藤堂恭俊「第五章 華北における異民族支配下の仏教」『アジア仏教史 中国編Ⅰ漢民族の仏教』精興社、一九七五年。引用は一六四頁。

- (33) 河上麻由子『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、二〇一一年に詳しい。

- (34) 『続高僧伝』巻六『大正蔵』五〇・四七〇a

- (35) 内田准心「曇鸞と国家権力」『印度学仏教学研究』六三（一）、二〇一四年。

- (36) 『浄土論註』『浄土宗全書』一・二二三b～二二九bまでに一六箇所ある。いずれも当時の現実の世を反映した表現であり、曇鸞の体験を土台に想定されていると思われる。

- (37) 『続高僧伝』巻一六「斉林廬山洪谷寺釈僧達伝七」（『大正蔵』五〇巻。五五〇c）に、梁の武帝が師事した僧達とともに曇鸞を「肉身の菩薩」と讃え、恒に北方に向かって遥かに礼すと伝えている。

- (38) 黒板勝美・国史大系編修会『日本書紀』吉川弘文館、一九六七年。二五二頁。

- (39) 伊藤真徹、前提書。一九頁。
- (40) 福井文雅「都講の職能と起源・中国・インド交渉の一接点」『高僧伝の研究』山喜房佛書林、一九七三年。
- (41) 『維摩詰經』『大正藏』一四・五三四a。
- (42) 『正法華經』『大正藏』九・九五b。
- (43) 『正法華經』『大正藏』九・九五c。
- (44) 『浄土論註』『浄土宗全書』一・二一九b。
- (45) 常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』東洋文庫、一九三〇年。五頁。
- (46) 常盤大定、前提書及び、久保田量遠『支那儒道仏三教史論』東方書院、一九三一年など参照。
- (47) 塚本善隆『北朝仏教史研究』（塚本善隆著作集第二卷）大東出版、一九七四年。鎌田茂雄『中国仏教史 第三卷―南北朝の仏教（上）―』東京大学出版会、一九八四年など参照。
- (48) 「魏洛都融覺寺積曇無最伝」『続高僧伝』卷二三、『大正藏』五〇・六二四b。
- (49) 上島亨、前提書。第二部・第二章・第一節「平安初期の顕教」

追記 令和元年十二月二十一日の仏教学会発表後に、本庄良文先生より、『無量寿経』には「祝聖文」があり、浄土宗寺院や神社で、護国的な意味で唱えることがあるとお教え頂いた。また藤堂俊英先生からは、江戸時代に、惠隠の『無量寿経』講説は護国的に考えられていたと、隆円の『専念法語』のコピーを戴いた。両先生の御指摘を辿ると、義山『無量寿経随聞講録』まで辿ることができた。『無量寿経』と国家の問題は、中世から近世にかけて発展的に検討する必要があるとのご教示を受け止め、今後の課題とし、紙面にて謝辞申し上げます。